

古事記におけるオホクニヌシとシャーマニズム

——「天の御饗」の考察を通して——

アンダソヴァ マラル

〔抄録〕

国譲り神話の末尾における「天の御饗」の記述をとりあげる。「天の御饗」を献る対象は天つ神であるのかオホクニヌシであるのかということは国譲り神話と古事記におけるオホクニヌシの性格に深く関わっている。この論文において「シャーマニズム」の

視点からの「天の御饗」の考察を通して、古事記におけるオホクニヌシの位置づけを試みたい。

キーワード オホクニヌシ、国譲り、文体、一体化、「天の御饗」

はじめに

この論文では古事記の国譲り神話の末尾における「天の御饗」の考察を通して、出雲神話とオホクニヌシの性格について論じてみたい。「天の御饗」とはオホクニヌシが天つ神に国を譲るその後に行われるもので、「天の御饗」を献上することでオホクニヌシが天つ神に祭られるのか、あるいはオホクニヌシが天つ神を祭るのかという国譲り神話自体の意義に関わっていく。その主体は誰なのかということは従来注釈の中で意見が一致していないところであり、その混乱の原因になるのは文体の問題である。つまり、文章自体からは主語が明確に定め

るのが難しく、両方の解釈ができるからである。オホクニヌシが「天の御饗」を献るととらえることもできれば、オホクニヌシが天つ神の子孫に「天の御饗」を献られるととらえてもおかしくない。

最近の研究動向を見ると、「天の御饗」を献る主体がオホクニヌシであり、それはオホクニヌシが天つ神に国を譲り、完全に服従をするという服属儀礼と解釈する傾向が強い。解釈に際して日本書紀一書、つまり外部の資料を用いたという本居宣長や西郷信綱の解釈が古事記を完結したテキストとして見なす視点から批判され、古事記の文脈の流れや表現などに着目しテキストの中で解釈をする限り、オホクニヌシが天つ神に「天の御饗」を献上するというようにしか読めないと解

釈するのが近年の研究動向である。その背景には古事記を内部で完結した一つの作品としてとらえ、解釈を行うという神野志隆光を起点とする研究の流れがあるだろう。

だが、この古事記の国譲りの最後の段は特殊な文体からなっており、その文体に注目せず、文脈がすっきりするかしないかというところに重点をおき、解釈をするということは古事記の固有な性格を見過ごしているのではないだろうか。文体自体、それはどういうものか、なぜ主語がはつきりしないのか、そのこと自体にどのような意味があるのかということに注目する必要があると思われる。

さらに、オホクニヌシが「天の御饗」を通して天つ神に服属を表したと解釈することでは、古事記が日本書紀本文の神話と変わらなくなってしまう。つまり、日本書紀の本文はオホアナムチは国作りをするという話もなく、オホアナムチはどのような試練を経て、どのように成長して、やがてオホクニヌシとなりえたのかということについてまったく触れない。日本書紀の本文はオホアナムチを天つ神に服属するものとしか描いていないのである。たしかに、単に服属するのであれば、その偉大さを描く必要もない。それに対して古事記はオホクニヌシの物語を重視し、王として描き、さらに崇りを成す神とも設定する。作品論の視点から、文脈内部で読み、単にオホクニヌシが国を譲り、服従したというように解釈してしまえば、オホクニヌシの物語を重視している古事記自体の固有性が見えなくなってしまうのである。

この論文において、国譲りの段の文体に注目し、「天の御饗」の考察を通して、古事記におけるオホクニヌシの位置づけを試みたい。

1、「天の御饗」について

1、1 問題の所在

国作りを終えたオホクニヌシのもとに、葦原の中つ国の荒ぶる神たちを平定すべく天つ神の側からタケミカヅチが派遣される。タケミカヅチは国を譲るかオホクニヌシに聞いてみるのだが、オホクニヌシは自分の子供であるコトシロヌシとタケミナカタが従うのであれば、自分もそれに逆らうことなく、葦原の中つ国を天つ神に献るという。だが、その代わりに、天つ神の御子のような立派な宮殿を建てること要求する。古事記は以下のように記す。¹⁾

故、更且環来、問其大国主神、汝子等、事代主神・建御名方神二神者、随天神御子之命勿違白訖。故、汝心、奈何。爾、答白之、僕子等二神随白、僕之、不違。此葦原中国者、随命既献也。唯僕住所者、如天神御子之天津日繼所知之登阿流天之御巢而、於底津石根宮柱布斗斯理、於高天原水木多迦斯理、而治賜者、僕者、於百不足八十垺手、隱而侍。亦僕之子等百八十神者、既八重事代主神、為_ニ神之御尾前_一。而奉者、違神者非也_レ、如此之白而、於出雲国之多芸志之小浜、造天之御舍而、水戸神之孫櫛八玉神為膳夫、献天御饗之時、禱白而、櫛八玉神、化鵜、入海底、咋出底之波迹、作天八十毘良迦而、鎌海布之柄、作燧白、以海尊之柄作燧杵而、横出火伝、

是、我所燧火者、於高天原者、神産巢日御祖命之、登陀流天之

新巢之凝烟、之、八拳垂麻弓燒拳、地下者、於底石根燒凝而、
栲縄之千尋縄打莖、為釣海人之、口大之尾翼鱸、佐和佐和迹控
依騰而、打竹之登遠々登遠々迹、獻天之真魚昨也。

故、建御雷神、返參上が、復奏言向和平葦原中国之狀。(古事記
上卷)

(かれ、さらにまた還り来て、その大国主の神に問ひたまひし
く、「なが子供、事代主の神・建御名方の神の二はしらの神は、
天つ神の御子の命のまにまに違はじと白しつ。かれ、なが心いか
に」。しかして、答へ白ししく、

「あが子等二はしらの神の白すまにまに、あも違はじ。この
葦原の中つ国は、命のまにまにすでに献らむ。ただあが住所の
みは、天つ神の御子の天つ日継知らしますとだる天の御巢のご
とくして、底つ石根に宮柱ふとしり、高天の原に氷木たかしり
て、治めたまはば、あは百足らず八十垺手に隠りて侍らむ。ま
た、あが子等百八十神は、八重事代主の神、神の御尾前となり
て仕へまつらば、違ふ神はあらじ」

と、かく白して、出雲の国の多芸志の小浜に、天の御舎を造りて、
水戸の神の孫、孫櫛八玉の神、膳夫になり、天の御饗を献る時に、
禱き白して、櫛八玉の神、鵜に化り、海の底に入り、底の波迹を
咋ひ出で、天の八十びらかを作りて、海布の柄を鎌りて、燧白に
作り、海尊の柄もちて、燧杵に作りて、火を横り出でて伝ひしく、
この、あが燧れる火は、高天の原には、神産巢日の御祖の命の、

とだる天の新巢の凝烟の、八拳垂るまで焼き挙げ、地の下は、
底つ石根に焼き凝らして、栲縄の千尋縄打ち莖へ、釣せし海人
の、口大の尾翼鱸、さわさわに控き依せ騰げて、打ち竹の、と
をとをををに、天の真魚昨献る。

かれ、建御雷神の神、返り参上りて、葦原の中つ国を言向け和平し
つる状を復奏しき。(古事記上卷)

ここで注目したいのは以下の点である。「かく白して」とあるとこ
ろまではオホクニヌシのタケミカヅチの問いかけに対する答えであつ
て、その主語はオホクニヌシであることには疑いはない。だが、以下
は文章をきることなく「出雲の国の多芸志の小浜に、天の御舎を造り
て」から「火を横り出でて伝ひしく」までの動作が描かれ、「この、
あが燧れる火は」から始まる禱言を「禱き白」す主語は誰なのかとい
うことが文章上からきわめて判断しにくい。つまり、それは前の主語
に引き続いてオホクニヌシであるか、あるいは新しく登場するクシヤ
タマであるか。さらに、「天の御饗」を献る主体はオホクニヌシであ
るか、あるいは天つ神であるか。この点に関するこれまでの解釈が異
なっているのである。

この部分に対する新潮日本古典集成の西宮一民校注の古事記と新編
日本古典文学全集の山口桂紀・神野志隆光校注の古事記の注釈を比べ
てみたい。前者の方は「禱き白して」に対する注釈は以下の通りであ
る。「祝福の言葉を申し上げて。主語は櫛八玉神。言葉の内容は一二
行目以下。相手は大国主。」とあり、「その結果、多芸志の小浜に大国

主神の宮殿を建てることができ、櫛八玉神が神饌の寿詞を唱えて、大國主を祀った」とある。^②つまり、「この、あが燦れる火は」から始まる寿詞を「禱き白」す主語はクシヤタマであり、祭る対象はオホクニヌシである。

それに対して後者は「禱き白」す主語について「主語は大國主神。次の「櫛八玉神、鵜と化り」以下では、櫛八玉神の動作が述べられるが、後の「火を横り出だして云はく」で、この神を通じて、大國主神の「禱き」の言葉が実現されることが述べられる。」「大國主神は、服属の意を表するために、出雲の多芸志の小浜に宮殿を建て、そこに、建御雷神たちを迎えて供献の儀を行う。こうして、大國主神の服属は完全に確認され、建御雷神は高天原に帰って復命を果たす」という。^③つまり、「禱き白」す主語はオホクニヌシで、次の動作の主体がクシヤタマである。「禱き白」すと重なる「伝ひしく」はクシヤタマが主語であるが、「この神を通じて」オホクニヌシが天つ神に服属の意を表すために「天の御饗」を献上したという解釈である。

以上のことをまとめてみると、この「天の御饗」を献る主体をどのように解釈するのかということは、古事記におけるオホクニヌシの性格の捉え方という問題に展開していく。古事記におけるオホクニヌシは天つ神に服属する存在であるのか、あるいは自分の求めた通りの宮殿を天つ神に立ててもらい、天つ神に祭られていく存在であるのかという問題である。

1、2 先行研究

では、なぜ解釈が違っているのか、宣長の『古事記伝』から探るところにする。本居宣長は次のように述べている。^④

（如此之白而、）乃隱也。故随白而。（於、出雲国之多芸志之小浜。）

此七字は、今己が補へたるなり。然補ふる所以は、まづ如此白而と伝までは、大國主神の上より伝る語、次に於出雲国之云とよりは、転りて、天神御子の詔命以此神を祭らしめ賜ふ方より云る語なり。凡て然此と彼との事の転る際には、必ず語の界限あることなるに、此は本のままだては、此の間に其の界限がなきが故に、如此之白而於出雲云々と、献天之真魚昨也と云るまで、一続きになりて、皆大國主神の爲たまふ事になりて、理りかなはざれば、如此之白而の下に必ず此より彼へ転る界限なくてはあるべからざればなり。

「如此之白而、」と「於、出雲国之多芸志之小浜」が古事記の原文であるが、「乃隱也。故随白而。」は宣長が補った文である。

つまり、「かく白して」とあるところまではオホクニヌシが言う言葉であり、「出雲の国の多芸志の小浜に、天の御舎を造りて」とあるところから主語が天つ神の方へ転換する。だが、それが古事記の文からわかりにくく、「かく白して」から「天の真魚昨献る」とあるところまで文章が一続きである。そのため「かく白して」の後に文章をきるべきである。それでオホクニヌシは「乃隱也。故随白而」と本文を

補えば、文章がすつきりするというわけだ。そうすると、「出雲の国の多芸志の小浜に、天の御舎を造りて」から「火を糺り出でて伝ひしく」までの動作がオホクニヌシを祭る側が主体となり、それは天つ神の御子の命令を受けてオホクニヌシを祭る側からいう言葉であると解釈をしていくのである。

では、なぜ宣長はこのような解釈をしたのか、ここで「天の御舎」がポイントであるといえるだろう。宣長は以下のように述べる。⁽⁵⁾

さて今此造り奉る御舎は、大国主神の御霊の鎮坐む御社にて、即杵築大社なり。国造神賀詞に、乃大穴持神乃申給う久、云々申天、己命和魂乎云々、皇御孫命能近守神登眞置天、八百丹杵築宮爾静坐支とあり。抑此御社の事は、書記にも高木神の勅に、又汝應住天日隅宮者、今当供造、即以千尋栲繩、結為百八十紐、其造宮之制者柱則高太、板則廣厚と見え、出雲風土記にも、神魂命詔、五十足天日栖宮之縦横御量、千尋栲繩持而、百結々、八十結々下而、此天御量持而、所造天下大神之宮造奉詔而、とありて、其横へ殊に廣く大きに、他社に勝れり。

つまり、宣長は国造神賀詞と出雲風土記、さらにタカギの神の命令でオホクニヌシの隠れる宮が造られる背景が描かれている日本書紀一書を参照し、ここで造られる「天の御舎」はオホクニヌシの神の御霊が鎮まる杵築大社であると解釈する。⁽⁶⁾ そうすると、「天の御舎」を造るのは天つ神であり、オホクニヌシに「天の御饗」を献るのもクシヤ

ヤタマを「して」アマテラスとタカギの神であるというのである。

宣長の読みを継承している注釈は注倉野憲司校注の『古事記祝詞』（日本古典文学大系1）であり、「櫛八玉神為膳夫」の「為」の字を「なりて」と読ませている。クシヤタマが自らの意思で「天の御饗」を献るというのだが、献る主体がクシヤタマであって、献られる対象はオホクニヌシだということは宣長とかわらない。⁽⁷⁾

さらに西郷信綱の『古事記注釈』も宣長の解釈を継承している。「天の御舎」は杵築大社であるという宣長の指摘を肯定し、「この「天の御饗」は杵築の宮に鎮った大国主神に対するものである」と述べている。⁽⁸⁾

この宣長の説に対して、反論を出したのが益田勝実である。益田勝実によると、宣長の補った七字を抜いて考えると「禱き白」す主語は、その前の「かく白して」とともにオホクニヌシでなければならぬという。⁽⁹⁾ さらに「かく白して」から「天の真魚昨献る」とあるまで、すべての主語はオホクニヌシである。それはなぜかという点、簡単に「て」で、直接話法から間接話法に滑りこませ、話し手の言葉に帰するのは古い寿詞の語法の普通の姿で、古事記のこの部分では「かく白して」以下の主語をクシヤタマとするのは、こうした（古語）の語法に合わないからであるという。オホクニヌシの言葉のなかでクシヤタマが活躍し、料理のための火の寿詞を述べていることがわかる。全体の意味はオホクニヌシが服従の意を示し、タケミカツチを饗応する時の禱言葉であると解釈している。

さらに、益田勝実の論を踏まえて、岡田精司は「天の御饗」を献上

することは古代における食物供献は服属儀礼の一つであると述べ、オホクニヌシがアマテラスの使者に供物を献上して、服従を表したと位置づけたのである。^⑩日本思想大系の青木和夫校注の『古事記』はこれらの論を踏まえて注釈を施している。^⑪

さらに、矢嶋泉は「天の御舎」に注目し、宣長が注釈において外側の資料を参照したと批判する。ここの文脈からすると「天の御舎」＝杵築大社だと考えるのは不適切だという。^⑫なぜならば、「禱き白」す主語はオホクニヌシで、それに続く「天の御舎を造りて」の主語も素直に読めば同様オホクニヌシであるという。新たな主語が提示されることがないため、「天の御舎を造りて」の主語はオホクニヌシ以外にはありえないのであるという。それを杵築大社と考えないかぎり、つまり、日本書紀や出雲風土記を媒介しないかぎり、何の不自然さもないというのである。「天の御舎」は多芸志の小浜で造られたものであり、古事記の中に多芸志と杵築大社を関連させるものは何一つもないという。

矢嶋泉は益田勝実と岡田精司の論を受け、「天の御饗」を献上することはオホクニヌシの服従を表す行為であるという。オホクニヌシがクシヤタマをして、「天の御饗」を献る宮殿は「天の御舎」であると述べている。

さらに、その論を受けて戸谷高明は「天の御舎」に注目し、古事記においてその用法を調べるとそれは天つ神・天皇の住所を指す語である。このことから「天の御舎」をオホクニヌシの「住所」とするには無理があるという。^⑬さらに、「天の御舎」は祭祀性の濃い用語であり、

オホクニヌシが服属儀礼としての「天の御饗」を献り、天つ神に服従を誓う場として設営されたと述べている。

研究史をまとめてみると、国譲り神話の「天の御饗」の部分をオホクニヌシの服属儀礼と見る解釈は主流を成しているといえる。その背景に古事記を内部で完結した一つのテキストとしてとらえ、その文脈の流れや表現などに着目し解釈を行うという神野志隆光を起点とする研究の流れがあるだろう。矢嶋泉は宣長が古事記の外部にある日本書紀の記事を参照し、それを解釈の材料としたことを批判し、文脈から考えると一番妥当な解釈はどうなるのかという解釈の仕方をしている。それで、オホクニヌシが「天の御饗」を服従したことを示すために天つ神の側に献上したと解釈をする。また、戸谷高明は「天の御舎」の用法に基づき、古事記内部で解釈をしている。さらに神野志隆光校注『古事記』（新編日本古典文学全集）と三浦祐之『口語訳 古事記』のこの部分に関する解釈は同じ方向にあると位置付けることができるだろう。^⑭

だが、文脈だけという視点で読んでしまうと、古事記の固有性というものが見えなくなるのではないか。出雲神話を強調しているという特徴、オホクニヌシは偉大な神であると描いている特徴である。

宣長の論を継承している西郷信綱はオホクニヌシが「天の御饗」の対象であると述べることは、古事記におけるオホクニヌシを名通りの大なる国の王としてとらえ、また、その「天の御舎」はオホクニヌシが鎮まる杵築大社であると解釈することで出雲大社の起源を述べている。また、オホクニヌシの「国譲り」とは、政治と宗教を分離し、政治

のことは皇孫にゆだね、みずからは退いて神事にあずかるというのであって、必ずしも国土をまるごと差し出すというのではない」と述べている。¹⁵⁾

さらに、斎藤英喜は天つ神の御子ニ天皇が、その地上支配の正当性を確保するために、オホクニヌシを祭らなければならぬと述べている。¹⁶⁾古事記中巻の垂仁天皇の記事によれば、垂仁天皇が出雲大社の祭祀を怠っていたため、「出雲の大神」ニオホクニヌシの祟りによって、天皇の子供が発話不能になっていたのである。天皇がオホクニヌシを祭らなければ、支配の正統性が維持できなくなると斎藤英喜は述べている。つまり、オホクニヌシは祟りを起こすほど恐ろしい神であり、祭らなければ困るという存在である。国譲り神話の末尾において、「天の御饗」をオホクニヌシが献るか、オホクニヌシが献られるかが古事記におけるオホクニヌシの性格や国譲り神話の位置づけの問題に展開していくのである。

1、3 「シャーマニズム」の視点から

(ア) 文体

さて、ここで具体的に国譲り段の末尾の部分を考えてみたい。便宜のためもう一度原文を引く。

如此之白而、於出雲国之多芸志之小浜、造天之御舍而、水戸神之孫櫛八玉神為膳夫、献天御饗之時、禱白而、櫛八玉神、化鵜、入海底、咋出底之波迹、作天八十毘良迦而、鎌海布之柄、作燧白、

以海尊之柄作燧杵而、横出火伝、

是、我所燧火者、於高天原者、神産巢日御祖命之、登陀流天之新巢之凝烟、之、八拳垂麻豆烧拳、地下者、於底石根烧凝而、栲縄之千尋縄打廷、為釣海人之、口大之尾翼鱸、佐和佐和迹控依騰而、打竹之登遠々登遠々迹、献天之真魚咋也。(古事記上巻)

(と、かく白して、出雲の国の多芸志の小浜に、天の御舍を造りて、水戸の神の孫、孫櫛八玉の神、膳夫になり、天の御饗を献る時に、禱き白して、櫛八玉の神、鵜に化り、海の底に入り、底の波迹を咋ひ出で、天の八十びらかを作りて、海布の柄を鎌りて、燧白に作り、海尊の柄もちて、燧杵に作りて、火を横り出でて伝ひしく、

この、あが燧れる火は、高天原には、神産巢日の御祖の命の、とだる天の新巢の凝烟の、八拳垂るまで焼き挙げ、地の下は、底つ石根に焼き凝らして、栲縄の千尋縄打ち廷へ、釣せし海人の、口大の尾翼鱸、さわさわに控き依せ騰げて、打ち竹の、とををとををに、天の真魚咋献る。

かれ、建御雷の神、返り参上りて、葦原の中つ国を言向け和平しつる状を復奏しき。(古事記上巻)

「かく白して」から「禱言」が終わるまでの文体を見ると、まず目を引くのは「して」(原文「而」という助詞が頻繁に使われている

ことである。同じような文体は天の岩戸段においてアマテラスを岩戸から出すために神々が祭祀を行った場面に見られる。

是以、八百万神、於天安之河原神集々而、訓集伝都度比。
高御産巢日神之子、思金神令思訓金伝加尼。而、集常世長鳴
鳥、令鳴而、取天安河之河上之天堅石、取天金山之鉄而、求
鍛人天津麻羅而、麻羅二字以音。科伊斯許理度壳命、自伊下
六字以音。令作鏡、科玉祖命、令作八尺勾瓏之五百津之御
須麻流之珠而、召天兒屋命・布刀玉命・布刀二字以音不効此。
而、内拔天香山之真男鹿之肩拔而、取天香山之天之波々迦此
三字以音木名。而、令占合麻迦那波而、自麻下四字以音。
天香山之五百津真賢木矣、根許土爾許土而、自許下五字以音。
於上枝取著尺勾瓏之五百津之御須麻流之玉、於中枝取繫八
尺鏡、訓八尺伝八阿多。於下枝取垂白丹寸手・青丹寸手
而、訓垂伝志殿。此種々物者、布刀玉命、布刀御幣登取持而、
天兒屋命、布刀詔戸言禱白而、天手力男神、隠立戸掖而、天宇
受壳命、手次繫天香山之天之日影而、為縵天之真板而、手
草結天香山之小竹葉而、於天之石屋戸伏汗氣此二字以音。
而踏登杼呂許志、此五字以音。為神懸而、掛出胸乳、裳緒忍
垂於番登也。（古事記上巻）

西郷信綱は「…して」（原文「而」）という助詞が実に重畳十九回にも及んで用いられている点¹⁷は古事記の特徴であるという。「それ

は恍惚境におけるシャーマンの息使いや拍動のごときものの感じ取れる特異な文体」であり、「古事記の神代の物語の骨格はこのシャーマニスチックな視点から構成されている」と述べているのである。

さらに国譲り段の末尾における禱詞にカムムスヒが登場する原因について以下のような説明をしている。¹⁸「呪言には飛躍と転調がつきものである。魔術的な韻律も要求される。そう思つてこれを読むならば、「神産巢日御親命の」は一種の序詞のようなもので、カムムスヒのスが次の「とだる天の新スのスス」を引き出す役をしているのではなからうか」と述べている。つまり、この部分をシャーマニクな構成や性格を持っている表現としてとらえることができる。こうした視点をふまえて、国譲り神話の末尾の部分を考えてみたい。

では、気になる点を整理してみよう。まず「かく白して」から「天の真魚昨献る」まで文章が一続きであり、きるところがないこと。さらに、「禱き白して」と「伝ひしく」が重なっていること。より具体的にいうと、「禱き白して」とは祝福の言葉を申し上げる意味であり、「伝ひしく」も同じく言葉を発するという意味である。同じ意味を伝える動詞がこの一つの文章の中に重複して登場するのである。さらに、「禱き白して」とあるところのすぐ後に何を「禱き白し」たのか、その言葉の内容が述べられる方がより自然であるのに、ここはクシヤタマの行動が描かれ、その後によつと「火を横り出でて伝ひしく」とあるところからほとんど文章のリズムが変わることなく「禱言」が実現される。

矢島泉は「天の御饗を献る時に」の「時」を挟んで、主語がオホク

ニヌシからクシヤタマに転換するという。¹⁹⁾つまり、「天の御舎」を作り、クシヤタマを「膳夫」として、とあるところの主語はオホクニヌシであり、「禱き白して」から「云ひしく」までの主語はクシヤタマであるという。だが、もし「禱き白して」の時点でもうすでに主語がクシヤタマに転換しているのであれば、「禱き白して」の前に「櫛八玉の神」とその主語を提示するほうがより自然であるのに、ここは「禱き白して、櫛八玉の神、鵜に化り、」というように古事記は表現していくのである。文章の不自然さがどうしても解消されず、疑問が残るところである。

また、神野志隆光校注の『古事記』のこの点に関する注釈を見ても、「禱き白」すのはオホクニヌシであるが、「伝ひしく」の時は主語がクシヤタマに転換するという。²⁰⁾だが、主語が転換すること自体に問題があるのではないか。

この部分を現代の「文法」という見方を離れ、上に見てきたように現代の感覚で見ると不可解なところを位置づけ直してみたい。ここで重要な視点として発生論の研究が挙げられる。

藤井貞和は『古日本文学発生論』のなかで、沖縄のユタが歌う呪謡の具体的な例をあげて、その中には三人称から一人称に転換する例が多くあることを述べている。²¹⁾「祓い声」という「神歌」をあげ、その主要な部分は一人称的な語りになっていることに注目する。

「祓い声」

やふあだりる むむかん

穏やかな百神

はらい はらい 〈以下略〉

なごだりる ゆなオき

ていんだオノ みオぶき

やぐみゆーいノ みオぶき

あさていだノ みオぶき

うやていだノ みオぶき

ゆーチキ みうふぎ

ゆーていだノ みうふぎ

にだりノシ わんな

やぐみかん わんな

ゆーむとうぬ かんみょー

ゆーにぶぬ かんみょー

かんま やふあたりる

ぬっさ ぶゆたりる

んまぬかん わんな

やぐみうふかんま

いちゆ あらけんな

いちゆ ばずみんな

たばりジーン うりてい

かんぬジーン うりてい

かなぎがーぬ みじゆオ

かんぬかーぬ みじゆ

(『南島歌謡大成 宮古編』外間守善、玉城政美編 角川書店 一九七八)

〈囃子。祓い祓い、の意〉

穏やかな世直さ〈大皿の名〉

天道のお陰で

恐れ多い神のお陰で

父太陽のお陰で

親太陽のお陰で

夜の月のお陰で

夜の太陽〈月〉のお陰で

根立て主のわたしは

恐れ多い神のわたしは

四元の神は

四威部の神は

神は穏やかに

主は穏やかに

母の神であるわたしは

恐れ多い大神は

一番新しくは

一番初めには

タバリ地〈地名〉に降りて

神の地に降りて

カナギ井戸の水を

神の御井の水を

藤井貞和はこの「祓い声」では巫者の祈願のなかに神があらわれ、のりうつってくる、という形式が残されているように思われるという。さらに人称の未分化状態(祖霊と神女の一体化)に注意をしているのである。

この沖縄の例にみられる「人称の未分化状態」というシャーマニツクな表現を踏まえて、古事記の国譲り神話の末尾を考えてみることにする。人称が分化していない状態、つまり主語がはつきりしていない状態とは神について語る者と、語っている中で神が乗り移ってきて、それと一体化しているため主語がはつきりしないという意味である。「天の御饗」を献る段において主語がきわめて判断しにくいのは、神とそれを祭っている者が一体化している形が表現の中に表れているからではないだろうか。

文章上からはオホクニヌシが主語なのか、クシヤタマが主語なのかははつきりしないことはクシヤタマが祭っている神、オホクニヌシと一体化しているからであるといえる。「天の御舎」を造るのはオホクニヌシを祭るクシヤタマであり、だが、主語があたかもオホクニヌシであると読めてしまうのもそのためであろう。「かく白して」、「天の御舎を造りて」、「天の御饗を献る時に、禱き白して」などと述べられていく中で人称が分化していない状態、オホクニヌシとそれを祀っているクシヤタマが一体化している状態が読みとれるのである。さらに同じく言葉を発するという意味を持つ「禱き白して」と「伝ひしく」が重なっており、文法的にどうしてもスムーズに成り立っていないこの古事記の表現はまさに「シャーマンの息使いや拍動のごときも

の感じ取れる」文体であるのだ。

(イ) クシヤタマ

では、オホクニヌシを祭っていくクシヤタマの神とはどのような存在なのか、考えてみたい。この神は古事記において「天の御饗」を献上する場面にしか出てこないものである。新潮日本古典集成の西宮一民校注の『古事記』ではその神名について以下の解説が加えられている。「名義は「靈妙な多くの靈魂」。「櫛」は「奇し」。「八」は多数の意で、日本の聖数。「玉」は靈魂。行為を靈魂の発動と見ることから、この神は一身に多くの靈魂を持ち、さまざまな行為をなす神だと考えられる」。つまり、クシヤタマは靈妙な力を持つ神である。さらに、オホクニヌシを祭る場面において登場すること、その靈妙な力を発揮するためであるだろう。こうしたクシヤタマにはシャーマニツクな存在としての姿が見えてくる。

さらに、その行動に注目してみよう。まず、この神の担う役割「膳夫」について西郷信綱は以下のように述べている。^②「記紀時代、カシハを飲食器に用いる風が一般であつたわけではなく、それを祭式的なものであつたと考えられる。カシハデのデはその事に当る者の意」である。つまり、靈妙な力の持ち主であるクシヤタマが祭式を行う者として古事記の国譲りの段に登場するわけだ。さらに、その「天の御饗」を奉るときの様子に注目してみよう。クシヤタマは鵜に変身し、海に潜り、海の底から赤土を持ってきて、それで祭式の土器を作り、さらに火を「攢り出」し、呪詞を述べる。それは全部オホクニヌシを

祀るための祭祀を準備するためのものであっただろう。さらに、オホクニヌシに「天の真魚昨」を献上するというその過程、何をどのよう
に献上するかを自ら具体的に述べているのである。

その「伝ひしく」とあるところから始まる寿詩を見てみよう。

この、あが燐れる火は、高天の原には、神産巢日の御祖の命の、
とだる天の新巢の凝烟の、八拳垂るまで焼き挙げ、地の下は、底
つ石根に焼き凝らして、栲縄の千尋縄打ち蒔へ、釣せし海人の、
口大の尾翼鱸、さわさわに控き依せ騰げて、打ち竹の、とををと
ををに、天の真魚昨献る。

ここでクシヤタマが自分が「横り出」す火が高天の原のカムムスヒ
の住居の煤が長く垂れるほど高く燃え上がり、地底の岩石に至るまで
強く燃えるようにと自分が「横り出」す火に向かって呪言を唱えてい
るといえる。この火は高天の原まで届き、地底まで焼き固めるという
偉大な火である。さらに鱸を音を立てながら引きよせてきて、それを
献るということを自ら述べているのである。自分が祭っている神、オ
ホクニヌシを祭りあげていく過程を「禱言」の中で自ら語っていく。
こうした表現もシャーマニックであるといえる。

このように見ると、クシヤタマというシャーマンに通じる存在がオ
ホクニヌシを祭ったことができる。つまり、国譲りの末尾の部
分において、オホクニヌシが天つ神に対する服従を示す行動として
「天の御響」を献上したのではなく、クシヤタマに自分を祭られたの

である。

さらに、ここで祭られることはオホクニヌシの存在を大きく変えて
いく。つまり、葦原の中つ国を作り、その支配者として活躍していた
オホクニヌシは祭られる存在、「大神」に変身していくのである。

2、「出雲大神」としてのオホクニヌシ

オホクニヌシは、垂仁記の記事において「出雲大神」という名で登
場する。垂仁の子、ホムチワケは物を言うことができなかつたが、そ
れは崇りによるものと天皇の夢における告げでわかる。さらに占い
によって、その崇りとは「出雲大神」によるものだということが発覚
する。

ここに、天皇患へたまひて、御寝ませる時に、御夢に覺して曰らし
しく、

「わが宮を天皇の御舎のごと修理たまはば、御子必ず真言とはむ」
と、かく覺したまふ時に、ふとまにに占相ひて、いづれの神の心ぞ
と求めしに、その崇りは出雲の大神の御心にありき。かれ、その御
子をしてその大神の宮を拝ましめに遣はさむとせし時に、誰人を副
へしめば吉けむとうらなひき。(古事記中巻)

「出雲大神」は神殿の修繕を求めているが、それを「拝」むために
天皇の御子、ホムチワケが出雲に派遣される。つまり、ここにおいて
オホクニヌシは祭られるべき存在、「出雲大神」として登場するわけ

だ。オホクニヌシはここにおいて「大神」と呼ばれる神になるといえるだろう。

では、古事記において「大神」と呼ばれる存在について調べてみることにする。

2、1 イザナミ

- ① 伊邪那美神（二七・五）〔神世七代〕
- ② 伊邪那美神（二七・六）〔神世七代〕
- ③ 伊邪那美命（二七・九）〔オノゴロジマでの聖婚〕
- ④ 伊邪那美命（二八・四、13）〔オノゴロジマでの聖婚〕
- ⑤ 伊邪那美命（二九・六）〔オノゴロジマでの聖婚〕
- ⑥ 伊邪那美命（三十・10）〔オノゴロジマでの聖婚〕
- ⑦ 伊邪那美神（三四・9）〔イザナミの死〕
- ⑧ 伊邪那岐伊邪那美二神（三四・12）〔イザナミの死〕
- ⑨ 伊邪那美神（三五・6）〔イザナミの葬〕
- ⑩ 伊邪那美命（三六・14）〔黄泉つ国〕
- ⑪ 伊邪那美命（三七・8）〔黄泉つ国〕
- ⑫ 伊邪那美命（三八・2）〔黄泉つ国〕
- ⑬ 伊邪那美命（三九・4、6、14）〔コトドワタシ〕
- ⑭ 黄泉津大神（三九・14）〔コトドワタシ〕
- ⑮ 道敷大神（四十・1）〔コトドワタシ〕

イザナミはイザナキと聖婚し、一緒に国生み・神生みを行う場面に

おいてその尊称は「命」である。さらに「神避」つたイザナミを追って黄泉つ国まで行くイザナキと対面する場面においてもイザナミは「命」である。黄泉つひら坂において「事戸を度す」ときも「命」であるのだ。

だが、夫イザナキとの離縁が確定したところ、イザナミは「黄泉津大神」へと変身する。²²さらに、「愛しきあがなせの命。かくせば、なが国の人草、人日に千頭絞り殺さむ」とイザナキの世界の側にいる「人草」に対して呪詛をかけることがイザナミの「黄泉津大神」としての性格を決定づけたのではないだろうか。「ここをもちて、一日に必ず千人死に、一日に必ず千五百人生るるぞ。かれ、その伊邪那美の命を名づけて、黄泉津大神といふ。」イザナミは「黄泉津大神」という黄泉つ国を支配する恐ろしい存在へ変身したのである。

2、2 イザナキ

イザナキも黄泉つ国の訪問を通して変貌する。それはイザナミと国生み・神生みを行い、「神避」つたイザナミを追って黄泉つ国へ行った場面においてずっと「命」と呼ばれていた存在から、黄泉つ国からの帰還後に「大神」になるのである。²³

- ① 伊邪那岐神（二七・5）〔神世七代〕
- ② 伊邪那岐命（二七・9）〔オノゴロジマでの聖婚〕
- ③ 伊邪那岐命（二八・8）〔オノゴロジマでの聖婚〕
- ④ 伊邪那岐命（二九・1、8）〔オノゴロジマでの聖婚〕

- ⑤ 伊邪那岐命（三〇・八）「オノゴロジマでの聖婚」
- ⑥ 伊邪那岐伊邪那美二神（三四・一二）「イザナミの死」
- ⑦ 伊邪那岐命（三五・二）「イザナミの死」
- ⑧ 伊邪那岐命（三五・八）「カグツチの殺害」
- ⑨ 伊邪那岐命（三七・一）「黄泉つ国訪問」
- ⑩ 伊邪那岐命（三八・二、六、一三）「黄泉つ国訪問」
- ⑪ 伊邪那岐命（三九・一〇）「コトドワタシ」
- ⑫ 伊邪那岐大神（四十・五）「ミソギ」
- ⑬ 伊邪那岐命（四三・四）「三貴子の分知」
- ⑭ 伊邪那岐大神（四四・六、一一）「スサノヲの神やらひ」
- ⑮ 伊邪那岐大神（四四・一三）「鎮座」

梅田徹はイザナミがかつてとまったく異なる神名に変わったのに対して、イザナキは尊称が「大神」となるだけで神名の変化はないことに注目する。「伊邪那岐」のままであるということは、最初からになわされていたものを黄泉国からの帰還後も本質的に抱えこみ維持しているのだと考えられる。つまり天つ神のコトヨサシを行動の原理とするイザナキである。」と述べている。だが、イザナキは黄泉つ国訪問以前に出来損ない子のヒルコを生んだため、天つ神に相談し、その命令に従っていたのだが、帰還後に自分がイザナミと作った国の「うつしき青人草」に対して責任感を持って救いを与えたり、三貴子の分治において「汝が命は、高天の原を知らせ」などと委任したりする。それを見ると、むしろ黄泉つ国訪問を経てから、天つ神のコトヨサシか

ら解放されたといえる。さらにそれは黄泉つ国という他界の体験を通しての変貌であり、イザナキにはイニシエーションを受けるシャーマンとしての姿が読み取れる²⁴。

さらに、「かれ、その伊邪那岐の大神は淡海の多賀に坐す」とあるように鎮座する「大神」へとなっていくのである。

2、3 スサノヲ

スサノヲも「命」だった存在から根の堅州国の主として「大神」と呼ばれる存在へ変身する。

- ① 建速須佐之男命（四二・一四）「三貴子の誕生と分治」
- ② 建速須佐之男命（四三・一二）「三貴子の誕生と分治」
- ③ 建速須佐之男命（四四・三、七）「スサノヲの異端性」
- ④ 速須佐之男命（四五・一）「高天の原への昇天」
- ⑤ 速須佐之男命（四六・一、一〇）「高天の原への昇天」
- ⑥ 建速須佐之男命（四六・一三）「ウケヒ」
- ⑦ 速須佐之男命（四七・五）「ウケヒ」
- ⑧ 速須佐之男命（四八・三）「ウケヒ」
- ⑨ 速須佐之男命（四九・四）「スサノヲの勝さび」
- ⑩ 速須佐之男命（五二・一二）「スサノヲの神やらひ」
- ⑪ 速須佐之男命（五三・三）「オホゲツヒメの殺害」
- ⑫ 須佐之男命（五三・九）「オホゲツヒメの殺」
- ⑬ 速須佐之男命（五五・一、九）「ヤタマノオロチ退治」

- ⑭ 速須佐之男命 (五六・4、10) 「ヤタマノオロチ退治」
- ⑮ 大神 (五六・14) 「須加の宮を作る」
- ⑯ 須佐之男命 (六二・8) 「オホアナムヂがスサノヲの元に向かう」
- ⑰ 大神 (六二・12) 「根の堅州国」
- ⑱ 大神 (六四・2、8、11、13) 「根の堅州国」

このようにスサノヲの尊称も物語の中で変わっていくことが確認できる。①から⑭まではその尊称が「命」で一貫していたのに対し、「須加の宮」を造る場面において「大神」となっているのである。これを見ると、「淡海が多賀」に鎮座したイザナキの大神が連想される。その神が鎮まる場所としての宮が定まり、祭られるべき存在になっているということが見られる。スサノヲは「大神」として「須加の宮」を作ったのである。さらに、スサノヲは根の堅州国において「大神」と呼ばれている。根の堅州国の主として登場するわけだ。

では、古事記において「大神」と呼ばれる存在とは何かまとめてみたい。まずは、イザナキとスサノヲの例から見られるように、自分の「宮」を持つており、そこにおいて祭られるべき存在である。さらに、「黄泉津大神」となったイザナミの例からわかるように、「大神」とは呪いをかけるほどの抑制できない力を持ち、それだから祭られるべき存在であるということも意味しているのである。

2、4 オホクニヌシ

では、オホクニヌシの場合はどうであろうか。国譲りの段において

オホクニヌシはクシヤタマに「天の御舎」を作ってもらい、「天の御饗」を献上される。だが、天つ神に祭られた記述がなく、国譲りの段には「かれ、建御雷の神、返り参上りて、葦原の中つ国を言向け和平しつる状を復奏しき。」としか記されていない。しかし、中巻の垂仁天皇の条において、

ここに、天皇患へたまひて、御寝ませる時に、御夢に覺して曰らししく、

「わが宮を天皇の御舎のごと修理たまはば、御子必ず真言とはむ」と、かく覺したまふ時に、ふとまにに占相ひて、いづれの神の心ぞと求めしに、その祟りは出雲の大神の御心にありき。かれ、その御子をしてその大神の宮を拝ましめに遣はさむとせし時に、誰人を副へしめば吉けむとうらなひき。(古事記中巻)

とある。

斎藤英喜はこの記事に対して以下のような説明をしている。天つ神の御子Ⅱ天皇が、その地上支配の正当性を確保するために、オホクニヌシを祭らなければならぬ。天皇がオホクニヌシを祭らなければ、支配の正統性が維持できなくなるというのである。⁽²⁵⁾つまり、オホクニヌシは祟りを起こすほど恐ろしい神であり、祭らなければ困るという存在である。

さらに、ここで「その大神の宮」とあるところに注目したい。つまり、「大神」として自分の「宮」を得たのである。さらに、オホクニ

ヌシは祟りを起こすほど抑制できない力を持つ「大神」なのだ。国譲りの段において作られた「天の御舎」がこの「大神」を祭るための「宮」であつたことに疑いない。この神は根の堅州国訪問を経てから国作りをし、葦原の中つ国を支配していたというオホクニヌシから祭られる存在Ⅱ「出雲大神」に変身したのである。

それは、クシヤタマに「天の御饗」を献られることで実現できたといえる。つまり、シャーマニクな存在であるクシヤタマに一体化され、「天の御饗」の献上を通して祭られることはオホクニヌシの性格を変えていく大きな転換点だったといえる。それはオホクニヌシにとって他界訪問と同じほどの衝撃を与えるような「体験」だったのではないだろうか。

この国譲り神話の末尾の部分は「出雲大神」を祭る起源譚であつたのである。

おわりに

本稿において国譲り神話における「天の御饗」の考察を試みた。「天の御饗」を献る主体と対象について、それはオホクニヌシが天つ神を祭るのか、あるいは天つ神がオホクニヌシを祭るかで研究の視点が分かれるところである。だが、国譲り神話末尾の文体を見ると、それはシャーマニクな表現からなっていることが確認できた。誰が主語なのかはつきりしていない文章とは、神を祭る者と神が一体化しているという風景が読み取れる文章となっているのである。さらに、死と再生を繰り返す、古事記の中でオホアナムヂから大なる国の王、オ

ホクニヌシへと変成するオホクニヌシは国譲りの段において「八十垺手」に鎮まる神へとなっていた。それは実際にクシヤタマに祭られることで実現できた。オホクニヌシは「出雲大神」として古事記中巻の垂仁天皇の条に登場し、天つ神の御子Ⅱ天皇に祭られていく存在へと変貌したことが確認できたのである。

〔注〕

- (1) 原文は『古事記』（新編日本古典文学全集1）山口桂紀・神野志隆光校注 小学館 2004（初版1997）によるが、書き下し文は『古事記』（新潮日本古典集成）西宮一民校注 新潮社 2005（初版 1979）による。
- (2) 『古事記』（新潮日本古典集成）西宮一民校注 新潮社 2005（初版 1979）
- (3) 『古事記』（新編日本古典文学全集1）山口桂紀・神野志隆光校注 小学館 2004（初版1997）
- (4) 本居宣長『古事記伝』第四十巻 岩波書店 1996
- (5) 注（4）に同じ
- (6) 日本書紀…「又汝應住天日隅宮者、今当供造、即以千尋栲繩、結為百八十紐、其造宮之制者、柱則高太、板則廣厚」とある。『日本書紀』（新編日本古典文学全集2）校注小島憲之 小学館 2004（初版1994）
- (7) 『古事記 祝詞』倉野憲司校注（日本古典文学大系1）岩波書店 1970
- (8) 西郷信綱『古事記注釈』第三巻 ちくま学芸文庫 2005
- (9) 益田勝実『古事記』における説話の展開『古事記大成・二巻』1958
- (10) 岡田精司『古代王権と宮廷祭祀』『古代王権の祭祀と神話』塙書房 1988（初版 1970）
- (11) 『古事記』日本思想大系 青木和夫校注 岩波書店 1982

- (12) 矢嶋泉『古事記』〈国譲り神話〉の一問題『日本文学』日本文学協会編集 1998-3
- (13) 戸谷高明「天之御舍」の用法『古事記の表現論的研究』2000 (初出 早稲田大学教育学部学術研究 国語・国文学編 1998)
- (14) 神野志隆光校注『古事記』(新編日本古典文学全集)と三浦祐之「口語訳 古事記」のこの部分に対する注釈はオホクニヌシが服従したことを示すために、「天の御饗」を天神の使者であるタケミカヅチに献ったとある。三浦祐之は『古事記講義』の中で古事記は日本書紀に対して出雲神話を重視していると述べているのだが、『口語訳 古事記』において「天の御饗」を献上したのはオホクニヌシであり、天つ神に服従を表すためであるという。
- (15) 注(8)に同じ
- (16) 斎藤英喜『読み替えられた日本神話』講談社現代新書 2006
- (17) 西郷信綱「稗田阿礼」『古事記研究』未来社 2002
- (18) 西郷信綱『古事記注釈』第三巻 ちくま学芸文庫 2005
- (19) 注(12)に同じ
- (20) 注(3)に同じ
- (21) 藤井貞和『古日本文学発生論』思潮社 1992
- (22) 西郷信綱『古事記注釈』第三巻 ちくま学芸文庫 2005
- (23) 梅田徹「イザナキの黄泉国訪問と「大神」への変異―『古事記』の「神代」―『日本文学研究』1995-2 (イザナキとイザナミの尊称に関する表は梅田徹の提示したものを参照した。)
- 梅田徹は「コトドワタシ」がイザナミにとって変貌の転換点であるのは神名から確かめられるという。別離が決定したときに「黄泉津大神」としての神格が獲得されると述べている。
- (24) アンダソヴァ マラル「古事記の他界観とシャーマニズム―交渉手段の考察を通して―」『佛教大学大学院紀要 文学研究編』37号 2009
- (25) 注(16)に同じ
- (原典)
『古事記』(新潮日本古典集成) 西宮一民校注 新潮社 2005 (初版 1979)
『古事記』(新編日本古典文学全集1) 山口桂紀・神野志隆光校注 小学館 2004 (初版1997)
『南島歌謡大成 宮古編』外間守善、玉城政美編 角川書店1978
(Andassova Maral 文学研究科仏教文化専攻博士後期課程)
(指導・斎藤 英喜 教授)
二〇〇九年九月三十日受理